

TOLERANCIA | TOLERATION | TOLERÂNCIA

Filosofía iberoamericana y aspectos diversos de la tolerancia
Ibero-American Philosophy and Varied Aspects of Tolerance

Augusto Castro, Víctor J. Krebs
Editores/Editors

Capítulo 2

CENTRO
DE ESTUDIOS
FILOSÓFICOS



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Tolerancia: Filosofía iberoamericana y aspectos diversos de la tolerancia
Toleration: Ibero-American Philosophy and Varied Aspects of Tolerance
Augusto Castro, Victor J. Krebs (editores)

© Augusto Castro, Victor J. Krebs, 2012

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Coordinador general de la colección *Tolerancia* / *General Coordinator of the Toleration series*:
Miguel Giusti

Diseño de cubierta e interiores: Gisella Scheuch

Diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: enero de 2012

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2012-01174

ISBN: 978-9972-42-988-0

Registro del Proyecto Editorial: 11501361200076

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Maria Emma Ivanovic de Flores | Universidad Mayor de San Andrés | Bolivia

Los reduccionismos en la interpretación de las culturas:
hacia la deconstrucción teórica

*¿Por qué parece haber muerto la Filosofía? ¿Por qué sus hijas,
las ciencias, al dividirse su herencia, la han echado fuera de la
casa, como al Rey Lear, con una ingratitud más fría que los
vientos invernales?*

Will Durant, *Filosofía, cultura y vida*

Resulta no solo pertinente sino providencial el título del Congreso que nos congrega en torno a la reflexión y la contemplación filosófica. Nunca como ahora urge enfatizar la necesidad de la práctica de la tolerancia como la actitud que debe anticiparse como condición necesaria a las democracias contemporáneas; nos referimos a las democracias, en plural, porque los procesos histórico-sociales de los últimos diez años, en todo el mundo, han mostrado que hay un permanente reclamo legítimo de parte de los pueblos de vivir en democracia, pero en una democracia definida y sustentada en las diferencias culturales de quienes protagonizan el hecho de «vivir en democracia».

Es difícil reconocer, como sostiene Norberto Bobbio, la vigencia de democracias que se expresan como alternativas a la democracia liberal, como sistema democrático unívoco. Y es que no solo se trata de malentendidos teórico-conceptuales, sino de una constatación, cada vez más acentuada, de la coexistencia de democracias que desean liberarse de las prácticas y atributos de la democracia liberal. En este sentido, la tolerancia como forma de vida, no como simple enunciado, es fundamental en la medida que permite distinguir, comprender y asumir que existen formas de vida democrática que hacen girar la práctica de la democracia, por un lado, en torno al *ideal de libertad* —y que esta resulta ser una posición teórica que fundamenta la democracia en el liberalismo—, y, que por otro, se trata de otras formas de vida democrática que se basan en la *igualdad*. En este caso, estas posturas teóricas reclaman separarse del liberalismo¹ a partir de la legitimación de las diferencias culturales que definen el sentido y la praxis de las democracias que viven los pueblos a partir de la igualdad que demanda la solidaridad.

El propósito de este ensayo es reflexionar, en el marco de la tolerancia, sobre actitudes teórico-filosóficas que pretenden reducir las culturas a conceptualizaciones y paradigmas circunscritos a unilateralismos, depauperando la existencia vital

¹ Cf. SARTORI, Giovanni. *Teoría de la democracia*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 444.

holística de estas culturas, por un lado, y limitando las perspectivas teóricas a estructuras mecanicistas de análisis, a partir de la deducción de postulados establecidos *per se*.

¿Cómo entendemos los reduccionismos en este ensayo? De las variadas significaciones respecto del reduccionismo, asumimos aquella que señala que «se entiende por reduccionismo la posición teórica que afirma que unos entes pueden reducirse a otros o, simplemente sostener la tesis de que los enunciados correspondientes a una esfera de lo real, pueden *traducirse* a enunciados pertenecientes a otra esfera»². Esto quiere decir que, en el caso de las entidades culturales, se pretende reducir a estas, en su carácter real ontológico, a una especie de ejercicio teórico lingüístico resultante del predominio o hegemonía del llamado discurso teórico cultural occidental. Nos referiremos, en primer lugar, a aquel tipo de reduccionismo epistemológico ejercitado por algunas ciencias cuyos postulados se nutren esencialmente de los contenidos culturales.

Los antropólogos han hecho de la etnografía uno de los instrumentos metodológicos para penetrar las culturas, es decir, a través de la etnografía viven con los miembros de las culturas que examinan. En este grupo de teóricos de la cultura podemos incluir, como señala Charles Valentine, a los exploradores, conquistadores, mercaderes, misioneros y funcionarios imperiales³.

¡Qué de desencantos traducen los excesos de la etnografía! Hay muy poca distancia entre un mito y las resultantes de los hallazgos etnográficos en muchos casos, porque, por estar «con» y «en» vivencia permanente con las alteridades culturales, se pierde la distancia necesaria para hacer inteligible lo que observamos, sin apasionamientos ni prejuicios. Estos últimos se presentan cuando, por ejemplo, a veces se confunden la búsqueda de datos, la elaboración de teorías con la realidad de la política social, los problemas políticos y las cuestiones ideológicas. Podríamos tipificar de actitud prejuiciosa aquella que evita la manifestación de la distinción entre el estudioso y el hombre común.

Las visiones etnográficas son responsables en gran medida de la construcción de mitos que generan actitudes fundamentalistas disfrazadas de «tradiciones» y que determinan la toma de posiciones intransigentes frente a la dinámica del cambio.

Desde la perspectiva de una filosofía de la cultura inspirada en la biogenética contemporánea, Jesús Mosterín dedica un capítulo completo a la evaluación de los llamados grupos étnicos. El autor parte en su diagnóstico que hasta hace poco los grupos étnicos vivían geográfica y culturalmente aislados unos de otros.

² Cf. FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1979, pp. 541-542.

³ Cf. VALENTINE, Charles. *La cultura de la pobreza*. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.

La cultura griega para Mosterín era etnocéntrica: la única lengua digna de tal nombre era la griega⁴. Creemos que Mosterín destaca uno de los reduccionismos contestatarios más peligrosos en nuestro tiempo: el de aferrarse a la diferencia y defender desde este escudo la imposibilidad de anexarse y vincularse a los beneficios o alternativas de la globalización.

Sin embargo, el mismo Mosterín, para invalidar la posición etnocentrista, incursiona en una posición reduccionista biogenética cuando habla de las categorías de «Memes homólogos y alomemes», definidos estos como regiones o lugares (*memes*) y variedades alternativas del mismo gen (*alelomemes*). Esta visión biogenética es transferida por el autor de referencia a las dimensiones culturales, enfatizando que «los memes homólogos o alelomemes, juegan en la cultura un papel análogo al de los genes alelomorfos de la Natura»⁵.

De las situaciones analizadas se constata que este tipo de argumentación reduccionista simula la visión mecanicista de trasladar el *cogito* de Descartes hasta las más recónditas e impensables realidades, ajenas en gran medida a la función de pensar.

En el caso que nos ocupa, se trata de poner de manifiesto el propósito o audacia —como afirma el mismo Mosterín— de «afirmar que hay una naturaleza humana común en base a la cual se pueden hacer valoraciones y en términos de la cual se puede medir el progreso real»⁶.

Un estudio realizado en el año 2003 respecto de las visiones de desarrollo en comunidades aymaras, deconstruye de manera fáctica los mitos en torno a visiones axiológicas occidentales de la cultura aymara. Nos referimos al sentido occidental de la felicidad y de la pobreza transplantados por la etnografía y la antropología a las concepciones aymaras de felicidad y pobreza.

En efecto, las observaciones del desarrollo en Machaqa, comunidad aymara del Altiplano boliviano, revelan las siguientes concepciones axiológicas:

[...] la pobreza y la felicidad son conceptos muy complejos, de modo que para definirlos adecuadamente es necesario recurrir a diversas disciplinas simultáneamente; Simón Yampara, estudioso y nativo aymara, llama a la felicidad *suma qamaña* (buen vivir); la pobreza la significa como *pisin jakaña* (vivir en la pobreza) (*sic*)⁷.

Los significados axiológicos referidos por Yampara suponen visiones diferentes a las concepciones occidentales referidas a la felicidad, como *eudaimonía* y la pobreza

⁴ MOSTERIN, Jesús. *Filosofía de la cultura. Etnocentrismo, relativismo y evaluación*. Madrid: Alianza Universidad, 1993, p. 138-139.

⁵ *Ib.*, cap. 9: «Memes homólogos o atelomemes».

⁶ *Ib.*

⁷ COLQUE, Gonzalo y Néstor CALLE. *Visiones de desarrollo en comunidades aymaras: tradición y modernidad en tiempos de globalización*. La Paz: PIEB, 2003.

como carecer de, «ser pobre». Estas consideraciones dibujan, además, tiempos cronológicos y periodicidades culturales utilizados por los aymaras de Machaqa diferentes a los reduccionismos globalizadores de la cultural occidental.

En el caso de la pobreza podríamos añadir algo más: antropólogos y sociólogos sostienen que gran parte de las investigaciones acerca de la vida de los pobres son fruto de una perspectiva parcializada de clase media. Cabría entonces preguntarnos: ¿cómo medimos los estándares de la pobreza desde una perspectiva de las culturas?

Nos parece, inclusive, pertinente referirnos a «culturas de los pobres», en lugar de «cultura de la pobreza», enunciada de manera genérica, en la medida que el que padece la pobreza reacciona según un *ethos* cultural específico.

Es necesario, además, referirnos a la globalización como el *escenario* de las culturas de los pobres, pero esto *no* supone que tengamos que homogeneizar las manifestaciones de la pobreza desde una perspectiva cultural.

Teóricamente, nos adherimos a la propuesta de Habermas cuando al referirse a la globalización sugiere emplear una metodología comunicativa que abogue por la aceptación de un consenso social. Para ello señala tres condiciones: a) igualdad de los participantes; b) sinceridad y seriedad de los dialogantes; c) aceptación de una regla del diálogo.

En efecto, al entablar el diálogo entre culturas en el *espacio* de la aldea global, es necesario aplicar las condiciones sugeridas por Habermas, porque existe un verdadero dilema cultural en el que se hacen cada vez más difusos los límites entre lo local y lo global, lo autóctono y lo transnacional. Esto equivale a distinguir una ciudadanía en función de un territorio global y sucede en todas las expresiones de las culturas, desde las artesanías a la música; del cine a las letras. Lo más peligroso al entablar el diálogo entre culturas se refiere a lo que Saúl Sosnowski llama la atención respecto de lo que denomina «cultura planetaria»: junto al culto de la diferencia y a sus agravantes étnicos y nacionalistas se ha generado una cultura planetaria de corte predominantemente urbano, cuando hablamos de integración y resistencia a la asimilación; de ser modernos y no dejar de ser lo que se ha sido o se ansía ser, nos instalamos en *variantes* de la historia cultural americana⁸.

Nos permitimos llamar la atención, siguiendo las condiciones de Habermas, al hecho de que los reduccionismos suelen instalarse también desde las variantes y las diferencias, pues es necesario destacar que la interpretación del sentido y viabilidad de las culturas no depende, exclusivamente, del taller del artista, de la capacidad interpretativa de un texto que conjuga identidades del reconocimiento de tradiciones y costumbres, sino de aspectos que las culturas no pueden soslayar

⁸ SOSNOWSKI, Saúl. «Sobre ética, cultura y desarrollo». En KLISBERG, Bernardo (comp.). *Ética y desarrollo: la relación marginada*. Buenos Aires: El Ateneo, 2004, pp. 234-235.

para sobrevivir, como la dimensión o límite del espacio, la fibra óptica, el acceso a la información, la tecnología de punta, la imposibilidad de evadirse el orden económico vigente.

El reconocimiento de hechos patentes como los señalados, no reduce sin embargo las manifiestas tendencias hegemónicas de los discursos occidentales —llámense estos eurocéntricos o americanos— de interpretación de las culturas.

Ilustremos tan solo algunos casos de omisión teórica como expresión de reduccionismos. Huntington, al tratar el tema de las civilizaciones como categoría de análisis de las culturas contemporáneas, peca de cierta omisión al referirse a América Latina. Se trata, por decirlo suavemente, de una visión insuficiente, superficial y deleznable en materia de información antropológico-social. Esto quiere decir que el discurso hegemónico no asigna importancia a los territorios ocupados por las culturas latinoamericanas, porque no son relevantes para los indicadores macroeconómicos y porque no encajan de manera significativa en las curvas de la estadística.

Citemos el pulcro y bien documentado trabajo de Huntington respecto del choque de civilizaciones. En la primera parte, al tratar el tema de la indigenización como «un proceso en el que se percibe el resurgimiento de culturas no occidentales», dedica gran parte del análisis a la relación entre cultura y poder a partir de la distribución de las culturas en el mundo. Se refiere a la indigenización como «la afirmación de la superioridad de los valores no occidentales». Todos los ejemplos de indigenización se refieren al Asia, donde el interés del imperio está concentrado en su importancia económica, y a los líderes Ali Jinmah, Harry Lee y Salomón Bandaranaike como miembros occidentalizados de las élites de sus culturas.

Su dedicación a América Latina desde la perspectiva de la indigenización es casi nula; tan solo hace referencia a un aspecto que a nuestro juicio es colateral a la importancia y esencia de las culturas, cual es el incremento de la religión protestante como elemento coadyuvante para hacer que las culturas se adapten a los «aspectos técnicos de la vida urbana» (*sic*), en desmedro de la religión católica, que a juicio de Huntington resulta «lenta» para lograr esta adaptación. Esta es una de las aproximaciones reduccionistas en la lectura de las culturas latinoamericanas, pues relega uno de los aspectos insoslayables en la historia de América Latina, cual es el mestizaje como expresión del encuentro o desencuentro entre la fe católica y las culturas existentes en el momento del descubrimiento de América, *obviando* lo culturalmente sustancial y poniendo el énfasis en lo coyunturalmente instrumental. Se argumentará que el propósito del trabajo es responder a la relevancia de los espacios geográficos en los que se suceden los procesos más significativos del quehacer mundial contemporáneo adoptados por América, Europa y los países asiáticos. Sin embargo, la tesis sustentada en la obra sobre civilizaciones es que, precisamente, no existe *una* sola civilización sino que el protagonismo está repartido en varias culturas. Esto supondría evitar los lapsus inocentes o las omisiones deliberadas, como a nuestro juicio pareciera suceder en la obra relevante de Huntington.

Desde la perspectiva de la sobrevivencia, categoría que aparece en el discurso teórico contemporáneo como una necesidad de interpretación de las culturas, encontramos las siguientes relaciones categoriales:

- Ética, cultura y desarrollo
- Ética y desarrollo
- Cultura y derechos humanos,

a las que dedicaremos las últimas páginas de nuestra investigación.

Desde las novedosas propuestas relacionadas con la economía de libre mercado de Francis Fukuyama⁹, los contenidos de ética y cultura han sido incorporados a las reflexiones teóricas del desarrollo económico. Es por demás conocida la sentencia extraída del planteamiento de Fukuyama: «la asociación espontánea como forma de agrupación para el desarrollo económico es mucho más afectiva si se lleva a cabo en una matriz cultural que descansa sobre sólidos valores éticos», lo que supone fortalecer el capital social necesario para fortalecer a la economía liberal.

En este tipo de consideraciones teóricas, la cultura se *reduce* al rol coadyuvante de la economía neoliberal y juega un rol eficiente cuando ejerce lo que Fukuyama denomina el carácter regulador de las tradiciones, costumbres y valores, rescatando lo que sirve para el desarrollo económico neoliberal y marginando aquello que no es útil para tal propósito. El funcionario del Departamento de Estado Norteamericano destaca con conocimiento erudito el papel de las culturas en el Asia, dejando claramente demostrado por qué algunos de estos países son llamados «Tigres del Asia».

El reduccionismo del desarrollismo, a tiempo de analizar la situación de las culturas, define la situación de tal manera que divide las posibilidades de modernidad y las de desarrollo.

Octavio Bordon sostiene que «una reflexión sobre las demandas éticas es particularmente relevante en sociedades en desarrollo como las Latinoamericanas, que se *modernizan* incluso, en algunos casos crecen, pero que no se *desarrollan*.

Nos preguntamos: ¿cuáles son los indicadores del desarrollo que no incorporen aspectos relacionados con la modernidad y el crecimiento? Veamos, por otra parte, cuál es el sentido de modernidad en Machaqa, comunidad aymara del Altiplano boliviano.

Moderno significa migración campo-ciudad desde 1952. Desde entonces surgen los «residentes» o migrantes establecidos en centros urbanos. Con el tiempo, algunos

⁹ Cf. FUKUYAMA, Francis. *Confianza*. Buenos Aires: Atlántida, 1995.

de estos residentes retornaron a la comunidad¹⁰. Este ejemplo describe las acepciones diversas sobre el sentido de modernidad, al que inclusive Occidente alude de manera equívoca.

Entre los teóricos más connotados sobre derechos humanos contamos para nuestra investigación con el trabajo de Amartya Sen, Premio Nobel de Ciencia Económica en 1998, autor de la obra *Desarrollo y libertad*. La trascendencia del trabajo de Amartya Sen está en la relación teórica de las perspectivas de la libertad con el desarrollo y cómo esta relación se traduce en el ejercicio de los derechos humanos a partir de la cultura. En el marco de la terminología adoptada por los discursos en los espacios de la globalización, la libertad es una categoría vinculada a *procesos y oportunidades* (capítulo I). Sin embargo, en la determinación de la libertad como proceso y oportunidad, encontramos una primera limitación: estos términos no son percibidos ni tienen la misma significación en todas las culturas.

Como no podría ser de otro modo, el concepto de libertad tratado por Amartya Sen es transplantado a la terminología de desarrollo económico en la acepción de «capacidad», «evaluación» y «eficacia», de manera que deconstruyendo la concepción de libertad en el autor indio, notamos que hay por un lado una preocupación por el desequilibrio entre la opulencia, la miseria y opresión en la que vivimos, como señala en su prólogo, pero por otro, a pesar de confesar que el Banco Mundial no es su «organismo favorito» (*sic*), utiliza para su significación de la libertad categorías como eficacia, evaluación, capacidades, ligadas estrechamente a los indicadores de la economía neoliberal, manejados, además, para condicionar el desarrollo de los pueblos, por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial.

A pesar de ello, el crédito de Amartya Sen, a nuestro juicio, es el de rescatar el concepto de «agencia» para relacionarlo con la libertad. Agencia quiere decir incorporar la concepción aristotélica de «intelecto agente» en la definición de la persona, como aquel que actúa y provoca cambios y logros en función de sus propios valores y objetivos, independientemente de que lo evaluemos¹¹.

La concepción de agencia a partir del concepto aristotélico de intelecto agente se enriquece con la categoría de intencionalidad en Tomas de Aquino, en el sentido de que la persona, a partir del intelecto agente, no solo incorpora sus propios valores y objetivos al ejercer la libertad, sino que *enriquece* el ejercicio de la libertad a partir de la intencionalidad que le asignen las acciones. No olvidemos, sin embargo, que el «universo de la intencionalidad» se escapa a la eficiencia y eficacia. Si es así, ¿podemos hablar del ejercicio de la libertad desde una perspectiva homogénea?

¹⁰ Cf. PLATA, Wilfredo, Néstor CALLE y Gonzalo COLQUE. *Visiones de desarrollo en comunidades aymaras. Tradición y modernidad en tiempos de globalización*, La Paz: PIEB, 2003.

¹¹ Cf. NUSSBAUM, Martha. *Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution*, Oxford: Oxford Studies on Ancient Philosophy, 1988.

El mismo autor de *Desarrollo y libertad*, al analizar la práctica de los derechos humanos desde la perspectiva de las culturas, hace una crítica cultural al ejercicio de los valores asiáticos a partir de las siguientes preguntas: ¿es la idea de los derechos humanos tan universal?, ¿no existe ninguna ética, como en el mundo de las culturas de Confucio, que tienda a centrar la atención en la disciplina, más que en los derechos, en la lealtad?¹². De este modo, Sen apunta al relativismo de la consideración de los derechos humanos a partir de las matrices culturales en las que se los practica.

En Europa y América, señala el autor, existe una clara tendencia a suponer, aunque sea implícitamente, que la primacía de la libertad política y la democracia es una característica fundamental y antigua de la cultura occidental. Sin embargo, las concepciones culturales del ejercicio de la libertad pasan por hacer ciertas distinciones: a) el valor de la libertad personal; b) la igualdad de la libertad; c) el valor de la tolerancia; d) la igualdad de la tolerancia. El reconocimiento de estas distinciones apunta a observar manifiestas diferencias que suponen concepciones y cosmovisiones diferentes.

No quisiéramos concluir el presente trabajo sin hacer referencia al importante aporte de Bernardo Klisberg en su trabajo respecto de la exclusión social¹³. A nuestro juicio, al deconstruir los reduccionismos en la interpretación de las culturas hoy debemos incorporar la categoría de la exclusión, porque, como apunta Klisberg, la categoría de «exclusión» apareció para tipificar un conjunto de situaciones que van más allá de las categorías de pobreza y marginalidad. Los pobres y marginales están en los bordes de la sociedad, el excluido se encuentra *fuera de ella*. No forma parte del mundo de trabajo ni del sistema educativo ni tiene acceso a bienes culturales.

Entonces, la pregunta pertinente sería: ¿cómo podemos teorizar, desde la perspectiva del discurso globalizante sobre las culturas, cuando los matices de la exclusión social están en proporción directa con las diferencias culturales?

Esta pregunta ameritaría, a nuestro juicio, el análisis, por separado, de las xenofobias, el racismo y la discriminación de la mujer como expresiones de la exclusión social.

¹² Cf. SEN, Amartya. *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta, 2000, pp. 281-282.

¹³ Cf. KLIKSBURG, Bernardo. «El judaísmo frente a la exclusión social». En *Ética y desarrollo: la relación marginada*. Buenos Aires: El Ateneo, 2004.